

RELIGIÓN Y LITERATURA: LA VIDA ETERNA SEGÚN FERNANDO SAVATER*

[RELIGION AND LITERATURE:
ETERNAL LIFE ACCORDING TO FERNANDO SAVATER]

ENRIQUE MOROS

Resumen: Con ocasión del libro de F. Savater sobre la vida eterna, el artículo plantea diversas cuestiones acerca de cómo tratar racionalmente la religión. Según Savater, el fundamento de las creencias religiosas es el deseo humano de la vida eterna. El artículo evalúa la coherencia de la argumentación y su relevancia religiosa. Se pregunta también por la verdad y por el papel que debe jugar la religión. Se analiza la ausencia en el pensamiento de Savater de distinciones relevantes entre religión y política y las dificultades que comportan estas omisiones.

Palabras clave: Religión, vida eterna, verdad, cultura, poder.

Abstract: On the occasion of the publication of Fernando Savater's book on eternal life, the article sets out many issues concerning how to treat religion rationally. According to Savater, the basis for religious belief is the human wish for eternal life. The article evaluates the coherence of this argumentation and its religious relevance. It also asks about truth and the role which religion should play. An analysis is made of the absence in Savater's thought of major distinctions between religion and politics, and the difficulties to which these omissions give rise.

Keywords: Religion, Eternal life, Truth, Culture, Power.

* El presente trabajo se inscribe en un proyecto financiado por la Fundación Templeton..

Un largo y azaroso viaje en avión me brindó la oportunidad de leer este libro (Fernando Savater, *La vida eterna*, Ariel, Madrid 2006) casi de un tirón. Después, he vuelto en alguna ocasión sobre él. Savater escribe bien y se lee con gusto, al menos hasta que uno se cansa de una adjetivación excesiva para el sobrio paladar de un filósofo académico. El libro tiene dos partes claramente definidas: el libro propiamente dicho y una larga recopilación de artículos varios de temática más o menos conexa que le siguen. La primera parte está dividida en seis capítulos precedidos de una introducción y termina con un epílogo. El título es en buena medida clasificatorio, pero no define el libro. Sirve más bien para agrupar un conjunto de reflexiones diversas y a veces divergentes.

El autor califica a estas páginas de «reflexiones perplejas» (5), aunque su lectura no refleja demasiada perplejidad. Calificarlas como «reflexiones» no está mal visto, porque no necesitan demasiada unidad. Además permite la perspectiva subjetivista desde la que está escrito el libro. El autor es quien hace las preguntas, y quien dice cuándo están contestadas y cuándo las respuestas no son apropiadas o no están justificadas. Es el libro de un filósofo que cita a filósofos y literatos, aunque no es un libro de filosofía: es un producto cultural, para consumo de personas letradas, pero que no gustan de demasiadas profundidades ni esperan una excesiva sofisticación. El autor se califica con frecuencia de modesto (15, 22, 43, 59, 63, 75, 148, 243), pero usa los calificativos, sobre todos los descalificadores, con arte y profusión.

Como tales reflexiones, hay algunas sabias y acertadas. El problema es que raramente comparacen con su justificación. Por ejemplo, el primer capítulo se titula «la ilusión de creer», pero aquí «creer» no tiene nada que ver con los desarrollos de la epistemología. No hay ningún análisis de la diferencia entre creer, conocer, entender, comprender; no se profundiza en la garantía que requiere el conocimiento. Creer para nuestro autor es sólo creer, en el sentido más despectivo posible. Savater no advierte que si habla de reflexiones, eso significa sencillamente creencias en el sentido en que usa este término la epistemología contemporánea, no conocimiento, que se define como creencia verdadera justificada; y donde por creencia se entiende cualquier pensamiento que alguien tenga expresable proposicionalmente. Las reflexiones, por tanto, pueden ser verdaderas, pero, si no se sabe por qué ni cómo, no cabe tomarlas como conocimiento; pueden ser acertadas y oportunas, pero eso tampoco las convierte en conocimiento. Es preciso algo más que «reflexiones perplejas» para considerar conocimiento lo que dice Savater. Evidentemente, todas estas consideraciones no tocan ni de lejos la fe cristiana, ni su valor cognoscitivo, ni la garantía que merece, ni el maravilloso contacto con un misterio que nos desborda y da sentido.

Savater es especialista en decir una cosa y hacer, supongo que de buena fe, lo contrario. Así, por ejemplo, dice: «Rechazar las creencias religiosas como “falsas” es una actitud de un positivismo decimonónico, carente de sensibilidad hermenéutica y hasta de gusto estético» (29). Y a esta declaración siguen las preguntas: «¿Qué garantías de veracidad ofrecen las religiones y cómo pueden justificarse?» (14). Y el lector tarda en responder por la sorpresa recibida: no ha analizado qué es garantía y va a buscarla en un asunto particular, ¿qué busca exactamente quien ha dicho en la introducción que conviene «apostar por la duda y el tanteo» (17)? Y página tras página se descubre que en realidad no busca nada: son preguntas retóricas que no buscan ninguna respuesta, ni se adentran en el diálogo.

Vale la pena volver a fijarse en ese texto: «Rechazar las creencias religiosas como “falsas” es una actitud de un positivismo decimonónico, carente de sensibilidad hermenéutica y hasta de gusto estético». Éste es el tipo de razones que pueden esperarse de unas páginas «tan» literarias: sensibilidad y estética, que no es poco. Calificativos, casi nunca «precisos y preciosos» como los de Borges sobre la muerte, que emiten descalificaciones. Y llama a eso filosofía; dar y recibir razones; escuchar. Él mismo ha expresado la dificultad principal con que un lector con suficiente formación filosófica se encuentra: «La dificultad para examinar convenientemente la cuestión [léase: estas páginas] estriba en el peso intimidatorio de los juicios morales que suelen viciarla: es decir, la calificación descalificadora de groseros impíos... o la de farsantes... o ilusos» (75-76). En estas páginas no se encuentra otra cosa que sus reflexiones y las de sus amigos. Conviene mirar los textos citados de los diferentes libros de filosofía que aparecen y si resulta que el lector los ha leído descubre que se usan para enunciar agudezas y mostrar ingenio.

El segundo capítulo trata sobre la inmortalidad. Para eso, se supone que es preciso definir la vida. El autor lo hace, pero casi al final del capítulo: «Llamamos vivir a la forma de existencia de nuestros cuerpos en el mundo» (69). Es evidente que con tanta imaginación no podemos llegar muy lejos: todo lo más, a dilemas fantasmales e irresolubles: «¿Por qué tantos creen vigorosamente en lo invisible y lo improbable?» (12). Pienso que Savater cree que habla de filosofía cuando en realidad trata de cultura. «Y así llegamos a la cuestión esencial, la conciencia irremediable de nuestra mortalidad» (40) ¿Qué es irremediable, la conciencia, o nuestra mortalidad?; gramaticalmente parece que es la conciencia, pero ¿qué es una conciencia irremediable? ¿O algo irremediable puede ser conciencia? ¿O es nuestra mortalidad lo que es irremediable como nos dice el sentido común? La literatura basada en la adjetivación no es el mejor modo de aumentar la claridad de lo que se dice. Y dos páginas después, lo que es irremediable es ¡nuestra apetencia! (42).

El estilo podría mejorarse en alguna ocasión, pero véase cómo la «perfección literaria» afecta a la construcción de la siguiente frase: «La incredulidad proviene de un esfuerzo por conseguir una veracidad sin engaños y una fraternidad humana sin remiendos trascendentes» (43). «Veracidad sin engaños» es un pleonismo cuya única función razonable no puede ser otra que poder añadir después «remiendos trascendentes». Expresión, por otra parte, cumbre en el horizonte humano de la claridad exigida a la filosofía. En esta línea me he tomado la molestia de subrayar algunos verbos, adjetivos y adverbios, que usa el autor para hablar de Dios: «La genialidad de la idea cristiana de *promover* un Dios» (51). «*Si no me equivoco* del todo, esta ilusión insólita nos viene de los sueños» (56), «*Casi* podríamos decir que el alma *brot*a del temor a la muerte del cuerpo» (67), «Por esta razón se hará deseable, incluso vagamente creíble, la existencia de un Dios personal... ¡que tantos *inconvenientes*, por no hablar de *inverosimilitudes* presenta!» (71). Cada una de estas frases podría dar lugar a un ejercicio de comentario de texto, pero como ejercicio de filosofía al lector le resultan insuficientes.

El capítulo siguiente se reserva para uno de los temas favoritos del autor: el cristianismo. Pienso que hay un punto en el que tiene razón: para muchos occidentales como el propio Savater el cristianismo es un mito, «aquello que cualquiera puede volver a contar pero nadie puede absolutamente desmentir» (106-107). Considero que el núcleo de la cuestión puede resumirse en una breve frase del autor: «*Creemos* en las constataciones sobre los fenómenos naturales establecidos por las ciencias [...], es decir en todo aquello en cuyo apoyo hay argumentos y pruebas suficientes, aunque a veces controvertidas y no siempre igualmente convincentes» (100). La frase no es un prodigio de claridad, pero ¿por qué Savater se limita a creer lo que todos sabemos? Da la impresión de que no ha entendido que dice una obviedad, un auténtico *truism*: si hay argumentos suficientes, entonces la creencia está justificada por definición y se llama conocimiento. La cuestión en la que no entra es de qué tenemos pruebas ni cuáles son, ni por qué sirve ésta o aquella, ni por qué no son buenas. Por eso, no se entiende la forma en que continúa el texto anterior: «y no [creemos] en otras» (101) ¿Qué criterio puede aducir para afirmar lo que sigue a la conjunción? Es más, ¿cómo se puede comprender «y no en otras»? Esto se suele llamar reduccionismo y hasta Savater, que es inteligente y culto, a veces incluso acertado, cae en él. Además no de cualquier manera, sino como justificación última de su posición intelectual. Como él mismo se atreve a afirmar a continuación: «No me parece especialmente difícil, al menos en un primer y elemental momento, aclarar el *contenido* racional y razonable de cada una de las creencias de los teológicamente considerados incrédulos» (101). ¿Cómo puede aclararse el contenido de la creencia en la increencia? Parecen sólo palabras, a pesar de

sus declaraciones sobre el amor a la verdad. Más adelante, sin embargo, añade: «*sabemos* con total certeza que vamos a morir». ¿Por qué ahora «*sabemos*», qué ha cambiado? Aquí da la impresión de que la reflexión seria se ha sacrificado al ingenio, a la metáfora novedosa.

El siguiente capítulo se titula «¿Vida buena o vida eterna?» A estas alturas del libro, no sorprende el planteamiento dualista, de opuestos, del autor. Pero hay líneas donde el dualismo incurre en contradicción. «La vida buena es [...] la forma más intensa de compañerismo [...], expresa una valerosa autonomía que es lo más opuesto que cabe imaginar a la vida eterna según criterios religiosos, heterónoma por definición y necesidad» (119-120). ¿Es posible que la falta de sensibilidad de Savater no sepa nada de «para mí lo mejor es vivir con Cristo» que decía San Pablo o que no aprecie en esas palabras un compañerismo verdaderamente intenso? Pero, aun así, él mismo ha dicho unas páginas antes: «La genialidad de la idea cristiana de promover un Dios o una persona divina que se hizo hombre, mortal y torturado, a fin de que nos pudiésemos *enamorar* de él» (51). ¿Sería posible, por otro lado, que nos explicara cómo se unen armónicamente «la forma más intensa de compañerismo» con «autonomía»? ¿Finalmente, qué significa el adjetivo heterónimo referido a la vida? A esta filosofía cabría aplicarle las frases que él dedica a Dios: «sobre esta divinidad no cabe discusión alguna, siempre rebotan las objeciones o perplejidades contra la coraza del “no es eso, ni tampoco aquello o eso otro” [...] Lo malo es que al despedir así las objeciones de los ateos quedan también licenciados los rasgos mismos “humanizadores” que garantizaba a Dios como *persona* [...] Ya no es un “Alguien” sino un “Algo” [...] a punto de hacerse Nada por mera coquetería» (88-90).

En el fondo, la cuestión central de este libro podría ser la que da título al último capítulo: «La política de los profetas». En realidad, Savater no tiene nada contra Dios, pero tiene infinitos problemas con todos los que hablan de Él. Y sus problemas puede resumirse en las siguientes frases: «La idea de Dios puede ser sumamente vaga y refractaria a las comprobaciones racionales, pero el problema es que *compromete* significados o *incluye demandas*» (75). Por eso, aunque «Dios es invisible [...] e inteligente» (76-77), «desde luego, la divinidad no es una compañía social *fácil de manejar*» (79). «El libro de Job plantea con crudeza la cuestión teológica por excelencia: la *reciprocidad* de la relación social entre el hombre y Dios» (80). Lo que parece enervar el sistema nervioso del autor es la interferencia de Dios con la política: «¿Por qué no respeta por completo nuestras elecciones y deja de inmiscuirse en nuestros asuntos?» (84). Aunque, lo cierto es que se olvida de ello unas páginas después: «Quien elige, quien decide, quien ejerce su voluntad, obra siempre desde la fe en lo posible. ¿Sería

abusivo decir que, en cierto sentido, actuar es siempre —al menos en parte— creer en Dios?» (98). Es verdad, una persona responde de sus actos y espera que al menos a largo plazo darán lugar a algo bueno, que no hay un genio maligno que transforma todas nuestras obras bienintencionadas en un resultado terrible. Ser persona es actuar ante Dios, a quien efectivamente le importamos y que dis-cierne nuestras buenas intenciones y no permite que se tuerzan ante la marcha inexorable de la historia.

Por eso su objeción principal contra la existencia de Dios es la presencia del mal: «La inocultable persistencia de los males más atroces» (81), «si Dios considera esos males tan aborrecibles como nosotros (y en eso consiste nuestro pacto moral con Él, ¿no?), tendría que impedirlos en lugar de limitarse a penalizarlos» (82). Y lo que de verdad decide la cuestión es que «siempre la divinidad habla por boca de intermediarios, y ya sabemos qué fiabilidad merecen los intermediarios...» (83) ¿No advierte que toda actividad entre humanos tiene esas características? ¿Podría explicarnos qué significa la educación sin intermediarios y por qué se dedica a ella y a escribir libros? ¿No es el lenguaje por naturaleza un intermediario?

Hay un fragmento maravilloso en el que todas las virtudes y todos los defectos de estas páginas se reúnen de modo admirable. Permítaseme citarlo por entero: «Las religiones no son sistemas filosóficos cuyas perplejidades o contradicciones ocupan solamente los ocios cultivados de algunos intelectuales. Son amalgamas de creencias inverificables diversas, supersticiones, leyendas, pautas morales, cuentos edificantes, tabúes y profecías que inspiran la cotidianidad de personas de todas las clases sociales, con estudios o sin ellos, cultas o ignorantes, etc.». Realmente se trata, aunque Savater parece no haberse dado cuenta, de una curiosa definición de cultura: no trata de religión, al menos no de la religión cristiana. Por otro lado, no se sabe si esta afirmación ha de servir para atacar a la religión por encarnarse en una cultura o para disculpar todos los propios errores filosóficos. Aquí hay una trampa argumental que es necesario poner en claro: la religión es mala porque tiene consecuencias, pero la filosofía no. No se trata de que tenga menos, sino ninguna. Ya es curioso leer esta declaración en boca de quien se dedica a la filosofía. Pero, ¿puede ser honrada?, ¿presenta alguna justificación?, ¿puede llamarse garantizada en el seno de un libro de filosofía? Y, todavía más, ¿es sencillamente verdad? ¿Es verdad que no existió la guillotina, ni los campos de exterminio, ni el Gulag, ni la revolución cultural y que ninguna de estas cosas fue justificada filosóficamente por sus inspiradores y por los que las llevaron a la práctica? Parece más bien que en este caso se trata de una excusa contradictoria, al menos desde el momento que en otros pasajes habla del actual triunfo de la ilustración. Además, un poco más

adelante, explica, con un texto de Sen, que la alianza de las civilizaciones provoca que «los individuos son colocados en estrechos compartimentos estancos»: ¿no es esta palabra una manifestación clara de violencia intelectual, filosófica? Realmente frente a la contradicción uno sencillamente se queda mudo y lleno de verdadera perplejidad filosófica. Savater sigue con esta declaración con la que nadie puede estar en desacuerdo: «Me parece difícilmente discutible que las religiones son ante todo formas de expresión de valores, experiencias y anhelos humanos y que en calidad de tales deben ser asumidas como parte preciosa del esfuerzo humano por comunicar y compartir la rara aventura de saberse mortal en un mundo enigmáticamente transitorio» (147-148). Y no es la única: «No, si la fe religiosa presta servicios a los creyentes en la modernidad, no será primordialmente como espantapájaros moral ni como guía de perplejos en política. En cambio puede tener utilidad para servir de armazón simbólica a la visión del mundo de quienes aspiran a algo más que la rapiña económica o el consumo compulsivo y no tienen paciencia o preparación para hacerse con una filosofía racionalmente más sofisticada» (193).

En este texto se deja ver la suficiencia del gesto junto a su limitación intelectual. Ambas cosas impiden una auténtica reflexión sobre temas que la merecen. No es que no se ofrezcan soluciones factibles, es que el autor cree que las regala a manos llenas, que estas páginas permiten «vencer a la pereza paralizadora» (257). La perspectiva esteticista; la razón truncada en su alcance, que se manifiesta en la falta de claridad, en las forzadas contraposiciones y en la renuncia a priori del acuerdo entre ser, verdad y bien, imposibilitan la esperanza. Ése es el resultado de su reflexión sobre la vida eterna.

1. VERDAD Y CULTURA

Hay dos temas de este libro que merecen ser tratados con más detenimiento: la verdad y la cultura. En primer lugar, me parece un acierto el punto de partida que identifica Savater: «Insuperable como punto de partida, la vida humana es también inesquivable como punto de llegada» (171). Porque esa es la referencia universal que nos permite hablar y entendernos a todos. El segundo acierto indudable tiene que ver con el concepto de verdad, que «es un universal normativo» (26). Por esa misma razón, su importancia está fuera de toda duda: «el concepto de verdad no es sólo el logro diacrítico que identifica la operación racional sino también la clave de la constitución autónoma del hombre moderno como sujeto social» (106). Y es digna de encomio su preferencia respecto a la definición de verdad: «la definición de verdad que más me gusta

en el fondo es la auténticamente ontológica de Manlio Sgalambro: “He definido a veces la verdad como el mundo sin el hombre” (207). Lamentablemente, optar por la objetividad de la verdad parece ir contra la subjetividad del pensamiento humano. En estas condiciones, ¿cómo puede el hombre poner el corazón para buscar la verdad si ésta se da necesariamente sin él?

A pesar de ello, Savater reconoce que la verdad no se da de antemano y que es preciso buscarla y perseguirla con pasión. «La búsqueda de la verdad y su reivindicación siguen pareciéndome dignas del más civilizado esfuerzo» (210). Y por eso participo incluso de sus manías, por llamarlas de algún modo: «el asco por la mentira, que siento con anticuada intensidad» (21) o «nada me causa más temor que la falsedad» (203); pero que afectan incluso a sus propias páginas, ya que me resulta muy difícil soportar los latiguillos de los viejos predicadores progresistas: a mí también «me escandalizan» (23). Precisamente por eso, no se entiende esta expresión de la futilidad humana de la filosofía: «las religiones no son sistemas filosóficos cuyas perplejidades o contradicciones ocupan solamente los ocios cultivados de algunos intelectuales» (138). Su trabajo es, parece decir, social e históricamente inútil, y escribir libros de filosofía, vacío y vanidad. Sólo un modo de ganarse la vida.

Las declaraciones del libro sobre la objetividad de la verdad son dignas de tenerse en cuenta: «la falsedad más peligrosa estriba en tratar de sostener la verdad correspondiente a uno de esos campos en el terreno de otro. Lo cual no impide que la verdad objetiva en el plano adecuado sea algo no sólo posible sino intelectualmente imprescindible para una mente sana» (205). Y adopta también las habituales declaraciones de la literatura filosófica sobre el rechazo de la sofística y de sus intereses limitados: «Sólo el niño es capaz de ser objetivo porque no tiene intereses en el asunto, ni quiere obtener poder sobre nadie [...] existe un mundo de realidades en cuyo conocimiento adecuado nos va un interés vital» (296). Pero en ningún momento identifica cuál puede ser de verdad y en el fondo dicho interés humano.

Por otro lado, hay una dimensión de sus explicaciones que no se justifica de modo suficiente. Se trata de cierta visión alicorta de la razón. «La razón que busca y necesita la verdad como el sentido de su esfuerzo operativo no puede descartar ni rechazar lo arbitrario: sólo pretende paliarlo a escala de la convivencia humana» (107). Esta contraposición entre razón y arbitrariedad introduce una duda sensible acerca de la seriedad de estas páginas. Pero quizá se deba a la peculiar combinación de la razón y de la salvación frente a la que quiere salir al paso. «Aunque seguramente no hay una salvación definitiva en ninguna parte, sólo en la verdad es posible hallar de vez en cuando las salvaciones parciales, provisionales, que alivian e iluminan nuestra desasosegada existencia» (204).

Así, en un determinado momento afirma que «una razón meramente instrumental es una razón mutilada cuyo ejercicio despreocupado desemboca en la más amenazadora de las irracionalidades. [...] Habría que buscar el concepto inteligible de lo inmanejable que nos asemeja y caracteriza dentro aunque también frente al resto de lo real» (170). O nos regala una página gloriosa de experiencia humana real: «se abren las puertas que nos separan del fondo de las cosas y conectamos. Por un instante, todo parece ser como siempre debiera ser, pleno, intenso, gravemente alegre: después se desvanece poco a poco, pero nos queda el ramalazo tonificante de lo que hemos sentido durante ese momento. Y ayuda a vivir, vaya que si ayuda... para que comprendamos por un instante que los barrotes son sólo sombras y que nuestro destino es abierto, como cuando cubre el resplandor del sol» (248).

Sin embargo, la elección de un estilo dilemático de exposición dificulta la claridad. «La búsqueda de la verdad no puede renunciar desde luego a la objetividad que prescinde de emblecos sobrenaturales pero tampoco a la subjetividad que más allá de constatar hechos, narra vivencias desde dentro» (187). «En realidad, ese carácter bifronte constituye la esencia misma de nuestra condición. Lo visible se complementa y apoya en lo invisible; lo invisible no es sino una forma de leer y reformular lo visible. Así son las cosas a partir de la misma infancia: pugnan desde el origen la exigencia de claridad *fuera* y el torbellino de las sombras *dentro*, la delimitación civilizadora de identidad y la proliferación incontable de destinos» (163-164). En este contexto cita a Roger Scruton: «La paradoja entonces es ésta: las falsedades de la fe religiosa nos permiten percibir las verdades que cuentan. Las verdades de la ciencia, respaldadas por una autoridad absoluta, ocultan las verdades que cuentan, y hacen inaprensible la realidad humana» (164). Y sigue por su cuenta «¿No cabría un reconocimiento *materialista* de lo sagrado? [...] Un sagrado *inmanente* a la existencia humana, que trascendiera lo utilitario y calculable pero no lo terrenal» (170). «La experiencia de la vida [...] tiene dos niveles, dos pisos, dos registros y dos planos de lectura [...] nacemos por azar pero seguimos vivos de chiripa y siempre con notable despliegue de esfuerzo por nuestra parte» (171-172).

Pero estas contraposiciones indican algo más profundo, un verdadero problema en su planteamiento: Savater no quiere renunciar al dualismo, no se atreve a pensar en el mismo ser del hombre, que ciertamente será dual o bifronte, pero desde el que se reconcilian los diferentes elementos que comparecen y se entienden no como contraposiciones sino como exigencias para ampliar nuestro concepto de razón que en su limitada comprensión no puede hacerse con ello. Por eso, junto a la apreciable caracterización de que «la primera voz nos dice que “*es nada menos que...*” y la segunda “*no es más que...*”. En

ambos casos, el incrédulo siente que se le escamotea algo esencial, un enigma racional que no admite solución simplificadora» (186), nos encontramos con contradicciones lamentables: «somos personalidades que provienen sin milagro de lo impersonal» (187). Eso no es más que un mito, y puede quizá contarlo, pero no vendernos su verdad en un libro para personas inteligentes. Y así es la lectura de páginas y páginas: pasajes no fácilmente comprensibles, disyunciones continuas, proyectos inacabados, y un afán de superar la melancolía... ¿cómo se le habrá inoculado?

Si el autor se limita a configurar contradicciones para que le resulte sencillo razonar, entonces renuncia a aportar algo serio a un pensamiento que busque la verdad. «Para muchos de nosotros que no renunciamos a creer en lo verdadero, el dilema sigue estando entre lo que puede convencernos (ciencia, lógica, ética...) y aquello que contra toda verosimilitud podría salvarnos. ¿Es conveniente la verdad o debe ser verdad lo conveniente?» (98) Este dilema es viejo y está muy anticuado. Es el dilema de Escoto y de Ockam, pero de tanto repetirlo, hasta los filósofos se han olvidado de su origen.

Esta lamentable equivocación conduce a una visión distorsionada y esencialmente fallida de la cultura humana. Se pretende, por un lado, afirmar la identidad de lo humano frente al discurso postmoderno: «La razón es común (por eso en cada momento hay una sola civilización dominante mientras que se contraponen diversas culturas con iguales pretensiones de validez)» (251). Pero se elige un argumento equivocado. No se explica qué se entiende por civilización. Y un mero ejemplo no da muchas pistas: «en nuestra época hay sólo una, la civilización científico-técnica» (139). El problema es que, al final, no puede explicar la humanización en la que consiste la cultura, porque entiende cultura como dominio social, como mera reproducción de los estándares sociales y de las relaciones de privilegio que van contra la fundamental dignidad humana. «Los términos “identidad” y “cultura” funcionan en oposición: cuanto más idéntico se es al propio grupo, a sus gustos, juicios y prejuicios, menos “cultura” se tiene, en el ancho y liberador sentido del término. Por medio de su experiencia cultural, el individuo se *desidentifica* de su rebaño predeterminado» (177, n. 20). Por eso no puede extrañar su peculiar visión positiva de la fe: «la fe posee una cierta tónica grandeza [...] es el único modo de poder ir más allá de lo que sabemos o antes de saber del todo» (183). En el fondo, la fe desde la que interpreta las afirmaciones cristianas sobre la vida eterna, es una fe fideísta, contraria al pensamiento, adocenada culturalmente, porque si no, cómo conseguiría usar tantos descalificativos juntos.

Me referiré ahora al otro tema, el de la cultura. Savater suele tener buen sentido y en ocasiones intenta ser equilibrado. De hecho muchas veces lo con-

sigue, por ejemplo, cuando describe la historia del siglo pasado y la actual coyuntura en los siguientes términos: «Los horrores totalizantes del pasado siglo y las frivolidades irresponsables del presente» (165). Y, además, sabe identificar con precisión el origen último del problema: «Tal es el peligro que nos abruma: no conocer ya razón común mejor que lo calculable en vistas de su eficacia técnica, haber perdido el sentido abismal de lo incalculable como emblema moral de lo propiamente humano» (166).

Es, por otro lado, muy fácil compartir multitud de ideas que comparecen en estas páginas. Por ejemplo, es sencillamente verdad que la mayoría de los hombres «aspiran a vivir en sociedades democráticas en la que las creencias trascendentes sean un derecho para cada cual pero no una obligación para todos» (140). Además advierte que esa verdad no carece de contraindicaciones: «La ausencia de grandes pasiones políticas y la urgencia insolidaria de intereses privados caracteriza a las naciones modernas en el mundo desarrollado» (140).

Ahora bien, si el diagnóstico es acertado, es preciso afirmar que tomar una aspirina parece insuficiente para curar un cáncer. En efecto, de la participación política igualitaria y la dimensión epistémica de las formas de discusión y de acuerdo dirigidas deliberativamente, afirma, «con esto, por supuesto, debe bastar» (145). Pero bastar ¿para qué? La respuesta aparece en estas páginas formulada magistralmente: «Un programa de mejoras viables» (141). Sin embargo, ¿hay algo en estas páginas que apunte realmente a eso? Yo no lo he encontrado, aunque admito que quizá otros lectores puedan descubrir algo al respecto.

Ahora bien, concedido que no se trata de un libro sobre política, ni siquiera de política cultural, ¿no parece justo pedir que los temas tratados respeten esos principios? Es decir, ¿no se le podría pedir a Savater lo que él mismo reclama: una justa reciprocidad, una mejora cultural viable y no una crítica barroca de adjetivos pero escasa de objetivos? Es verdad que todos estamos de acuerdo con Patrick Michael, citado por el mismo Savater, cuando afirma que «el problema estriba pues en volver a encontrar, en lo relativo, un lenguaje que permita dar cuenta de lo real y describir, pensar y decir una relación con el sentido» (141). Sí, pero eso es literalmente lo que Aristóteles llamaba una contradicción.

Además, eso introduce un problema en la argumentación que el autor no sabe afrontar. Veámoslo. El sentido siempre es absoluto de acuerdo con el carácter definitivo de la acción humana, dada la irreversibilidad del tiempo y su efecto sobre el sujeto que actúa. La política trata ciertamente de lo relativo y además lo hace relativamente, pero no puede definir todo lo relativo sin hacerse absoluta. «La promulgación de los derechos humanos es una realización lai-

ca de la razón ilustrada (en el caso de los padres fundadores de Filadelfia aún más explícitamente irreligiosa que en el de los constitucionales franceses) que hereda precisamente del cristianismo primigenio su capacidad de sublevarse en nombre de la verdad contra la autoridad eclesial establecida. Los derechos humanos provienen de la cultura cristiana, pero en su formulación institucional revolucionaria prolongan lo más humanista y moderno de ese mensaje hasta la ruptura con el acriticismo de la fe y con la sumisión a la jerarquía, obteniendo una autonomía ideológica y moral que el Papa condenó inmediatamente» (143). Obviamente, después de que hayamos señalado las contradicciones, no puede resultar extraño el cambio de nivel del discurso a media frase: es un mecanismo que conocen bien los humoristas, pero que en un ensayo puede causar pavor. Las contraposiciones son gratis y no necesitan más demostración que su eficacia sofística.

Ciertamente, es verdad que «por supuesto, no hay ninguna razón para leer los derechos humanos fanáticamente, o sea, como una demanda infinita» (143). La auténtica cuestión es, y bien lo sabe el autor: «hacia qué apunta [el laicismo] y cuál ha de ser su alcance concreto» (145). Pero rehúye la reflexión, y eso es una omisión de lesa filosofía. En consecuencia, nunca se acaba de saber si laico es un estado de cosas o una situación, si hay personas laicas o instituciones de tal guisa, ni qué caracteriza la actitud de la laicidad. Esa niebla vaporosa no facilita la claridad del conocimiento. El laicismo es, y esto es todo, «la actitud de quien es consciente de la situación institucional antedicha y la defiende o aplica en ocasiones concretas» (146). De este modo, por definición, se acabó el asunto y se terminaron las preguntas: todos deben aceptar cualquier alcance que alguien que se llame laicista quiera darle y ni siquiera cabe la crítica a la aplicación concreta que alguien hace. Esto sí es el fin del trabajo intelectual y el descanso eterno de las mentes y el cierre por defunción de la crítica.

«Injusta mala fe» (146) dice del clero, después de haber definido que la tarea del estado es que «no debe disponer de poderes coercitivos, ni directos ni indirectos» (146). Ni crítica, ni precisión, ni claridad: ¿qué significa poder coercitivo indirecto? Al autor le parece razonable acusar de mala fe y a continuación eliminar la discusión y terminar diciendo que aconfesionalidad es «perfectamente equivalente a la laicidad» (147). Si todo es una cuestión nominalista, para qué un nuevo nombre. Y por último se refiere a grupos de presión eclesiales (147), cuyo poder es necesario delimitar: ¿y a los demás grupos de presión, no?

Pero soñar cuesta poco: «que todos se comprendan ciudadanos de la misma comunidad política» dice citando a Habermas (150). Sostener «las expectativas de reciprocidad que mantienen unida a la sociedad» (150), añade con Viano. Y sigue: «el núcleo central del laicismo debería consistir en la capacidad de

promover una crítica de la autoridad eclesiástica»: Lástima que la crítica se quede ahí, porque ¿no será esta misma afirmación una manifestación más de «falsedad, distorsión, impostura y propaganda» (151)? Toda autoridad constituida, hasta la intelectual, rechaza cualquier crítica. Al llegar a la educación, el problema es terrible: «Es evidente que la educación moral —ni mucho menos la formación intelectual— no puede ser competencia exclusiva de los padres» (152): ¿qué significa «exclusiva» y qué tiene que ver con la educación? «La responsabilidad de la enseñanza corresponde a la sociedad entera» (152). ¿Acaso no ha definido la política como el «arte de promover lo posible frente a lo mera y rutinariamente probable» (155)?

La postura de Savater tiene muchos problemas originados en buena parte en el dualismo que hemos examinado respecto a la verdad, pero también en la confusión. El autor confunde cultura y política, mezcla autoridad y poder, y acaba por no dar ninguna importancia a la persona como sujeto último de derechos. Savater quiere prescindir de la influencia del 68, pero no acaba de conseguirlo: todo es política, todo poder es injusto, todos mis enemigos están equivocados. «El ser pertenece a las opciones individuales de cada uno, que opta por elegir y practicar su panoplia de identidades de diverso tipo, favoreciendo a unas respecto a otras de acuerdo con su propio criterio de excelencia personal. El estar, en cambio, se ocupa de los requisitos de la convivencia armónica de todos y por tanto debe establecer pautas democráticas institucionales que prevalezcan en caso de colisión con las exigencias de cualquiera de las identidades privadas. El ser es una búsqueda personal pero el estar es una exigencia conjunta [...] fundamentadora de las libertades que permiten la pluralidad de identidades. El imprescindible y cuestionado laicismo democrático no tiene en el fondo otro sentido que el cumplimiento de estos objetivos» (156). Si esto es una definición de laicismo, ¿qué añade a la democracia liberal que ya existe en occidente? Ahora bien, la democracia no puede convertirse en tiranía, por lo que debe ser consciente de sus límites, perfectamente expresados en el texto: resolución de conflictos. Pero ¿le corresponde a la democracia enseñar a los demócratas lo que es bueno, o por el contrario la democracia consiste en el respeto, dentro de lo que en cada caso es posible, de los gustos de los demócratas? Si uno se opone a un poder y concede, como reacción, todo el poder a otra instancia, esta última corre el peligro inminente de convertirse a su vez en tiranía.

Es certero afirmar que «está fuera de duda que no podemos conocer lo sagrado tal como conocemos lo natural pero podemos *reconocerlo* [...], conocemos desde lo que necesitamos o aprendemos, mientras que reconocemos a partir de lo que somos [...]. Nadie conoce a un humano en cuanto humano si sólo lo conoce como humano, si no se reconoce humanamente en él: lo que sella ese pac-

to de mutuo reconocimiento es lo sagrado. Lo que nos constituye como humano es reconocer junto a otros humanos algo que representa y manifiesta lo que el destino mortal significa *desde dentro* para cada uno de nosotros, aunque sea algo terreno que nos acompaña y participa como nosotros de la naturaleza del mundo. Precisamente lo que caracteriza a lo sagrado es estar de manera plena en el mundo sin poder ser reconocido como meramente natural [...] y en el mundo de la universal disponibilidad de lo calculable como sola fuente de valores, desconocer cualquier forma de sagrado es renunciar a conocernos también a nosotros mismos *desde dentro*, [...] el concepto mismo de humanidad, que no es, claro está, meramente descriptivo sino también valorativo, ideal, pierde pie y pierde peso argumental en cuanto la noción de “sagrado” pasa a la esfera de lo optativo» (167-168). «Quizá reclamar a toda costa consuelo sea intelectualmente pueril, pero sin duda no lo es la búsqueda de una orientación hacia la mejor forma de convivencia o hacia el uso más humano de la libertad, temas poco sumisos a las pautas científicas de investigación» (208). «Compromiso moral a escala universal, la única que puede ser atendida en nuestro mundo globalizado» (209).

Pero de aquí se pasa a afirmaciones más curiosas para cualquier lector bien informado. La democracia moderna basa sus acuerdos axiológicos en leyes y discursos legitimadores que son «discutibles y revocables, de aceptación en último caso voluntaria y humanamente acordada» (211). Discutibles y revocables, pero leyes al fin y al cabo que llevan a la cárcel a los que las incumplen a no ser que sean muy ricos. A continuación, «las comunidades son bienvenidas en el seno de la democracia, pero sólo a condición de que no engendren desigualdades y intolerancia» (Todorov, 212). ¿Cómo no van a engendrar desigualdades si forman parte de la cultura? Precisamente un poco antes había hablado de la cultura como engendradora de diferencias, algo, por otra parte, obvio. E incluso en ocasiones parece distinguir cultura de política: «no es lo mismo ser culturalmente distintos que políticamente desiguales» (227). Entonces, ¿por qué negar las diferencias?

«Una conducta tipificada como delito por las leyes vigentes en la sociedad laica no puede ser justificada, ensalzada o promovida por argumentos religiosos de ningún tipo ni es atenuante para el delincuente la fe (buena o mala) que declara» (212). Los delitos se definen para perseguirse, el asunto clave que muestra la sinceridad —o su contrario— de su discurso es: ¿puede la conciencia individual oponerse a las leyes de una sociedad, sea laica, confesional, feudal, romana o indígena? En su afán por oponerse a la clerecía, Savater renuncia incluso a la Ilustración: ¡admirable!

Sin embargo, la cosa no acaba aquí. ¿Cómo es posible que alguien que dice que se ha dedicado a la enseñanza tantos años pueda afirmar cosas como

la siguiente: «en la enseñanza pública sólo puede resultar aceptable como enseñanza lo verificable y lo civilmente establecido como válido para todos (los derechos fundamentales de la persona constitucionalmente protegidos)» (213)? Esto no es sólo mera ingenuidad del que no ha bajado de la tarima universitaria, sino sobre todo es inane, vacuo o iluso, me atrevo a decir que constituye una clara manifestación de la desesperación que cunde entre algunos de su generación. Así no es posible la educación, ni siquiera puede asegurar la transmisión del respeto a los derechos humanos y de los demás valores de los que depende su aseguramiento efectivo.

Cuando Savater habla del papel público de la religión, entonces las dificultades se multiplican. ¿Alguien es capaz de explicar qué significa «públicamente exteriorizable a título particular» (224)? Y eso que la primera lección que impartió en su vida fue de lógica. Como un niño que acaba de descubrir que tiene dedos en los pies, dice: «La religión es algo íntimo que puede expresarse públicamente pero a título privado» (238). Quizá la clave esté en esta otra frase: «La actitud laica rechaza cualquier planteamiento incontrovertible de valores políticos o sociales» (226). Tal vez el problema provenga del «incontrovertible». ¿Pero eso es un problema? ¿Alguien ha pensado alguna vez que los valores sociales sean incontrovertibles? ¿No piensa el mismo Savater que la democracia es incontrovertible como valor político?

«No hay peor política que darles la razón a medias» (238), dice refiriéndose al nacionalismo. Y quizá tiene razón. Pero la misma historia se aplica a estas páginas. Y vale para ellas la actitud que él mismo propone para la religión: «la verdadera educación frente a las religiones debería introducir un punto irónico en cualquier fe: su objetivo sería formar creyentes capaces de sonreír al identificarse como tales» (217). Y, finalmente, aunque no en último lugar, el objetivo de su enseñanza puede decirse fracasado: «En verdad el objetivo de la historia es denunciar y combatir la melancolía. Porque la melancolía es la enfermedad mortal [...] El melancólico no es que tenga los pies sobre la tierra, como quisiera, sino que los tiene ya hundidos en la tierra, clavados en ella y apresados hasta la inmovilidad: la melancolía nos obliga a vivir con un pie en la tumba [...], lo que cuenta es el ánimo que le mueve y no los resultados [...]. El verdadero, el único fracaso de la ética es no poder vencer a la pereza paralizadora» (257). Pero ése parece el resultado de estas páginas, con más adjetivos que verbos.

Enrique MOROS
Facultad Eclesiástica de Filosofía
Universidad de Navarra
PAMPLONA